

## GENETYCZNE ZWIĄZKI JĘZYKA I RYTUAŁU NA PODSTAWIE *RULES WITHOUT MEANING* FRITSA STAALA

Związki rytuału i języka są z jednej strony oczywiste, jako że większości rytuałów towarzyszy język (często jest to specyficzny język sakralny), z drugiej zaś strony do niedawna nie badano genetycznych związków obu zjawisk. Jak może się wydawać przy pobieżnej obserwacji, język odgrywa rolę służebną w obrębie rytuału oraz stanowi nośnik lub wzmocnienie treści, które obrzęd ma za zadanie przekazać czy odzwierciedlić. Tego typu rozumienie rytu zakłada jego symboliczną definicję, czyli fakt, że obrzęd służy głównie do zilustrowania określonych symbolicznych pojęć, najczęściej związanych z systemem mitologicznym i wierzeniowym danej społeczności.

Symboliczne rozumienie rytuału jest na tyle rozpowszechnione we współczesnej nauce, że mało kto dostrzega inne aspekty tego zjawiska. Podkreśla się rolę rytuału jako katalizatora poczucia sakralności świata czy wrażenia stanu liminalnego oraz jego znaczenie dla wytwarzania poczucia wspólnoty, jak np. w teorii Turnera, który określa to odczucie mianem *communitas*<sup>1</sup>. W takiej wizji obrzędu język może odgrywać jedynie rolę utylitarną, ewentualnie stanowi integralną część rytu. Oczywiście, symboliczny wymiar rytuału i języka z nim związanego nie podlega wątpliwości, natomiast bliższe przyjrzenie się relacji obu zjawisk może ujawnić związki dość nieoczekiwane.

Już Walter Burkert zauważa, że:

rytuał odzwierciedla w zasadzie przedjęzykowy stan komunikacji<sup>2</sup>,

ponieważ

uczmy się go przez naśladownictwo, rozumiemy zaś poprzez jego funkcje. Zdaje się, że jest on prostszy i starszy od mowy; posiada też analogie w zachowaniu zwierząt<sup>3</sup>.

Autor posuwa się do stwierdzenia, że nie tylko rytuał, lecz także religia jako taka może być starsza od języka, co opiera jednak na rytualnym rozumieniu religii, jako określonego typu zachowań<sup>4</sup>, pomijając warstwę ideologiczną czy wierzeniową. Nie jest jednak odosobniony w swoich przekonaniach – niektórzy badacze wywodzą nawet pochodzenie języka od rytuału.

Do tej grupy teorii można zaliczyć wizję wzajemnych relacji języka i rytuału przedstawioną przez Fritsa Staala. Opierając się na materiale indyjskim, zwłaszcza na analizie rytuałów i mantr wedyjskich, Staal dochodzi do bardzo ciekawych wniosków, odkrywa-

<sup>1</sup> A. Szyjewski, *Etnologia religii*, Kraków 2001, s. 39.

<sup>2</sup> W. Burkert, *Stwarzanie świętości. Ślady biologii we wczesnych wierzeniach religijnych*, tłum. L. Trzcionkowski, Kraków 2006, s. 38.

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> Ibidem.

jąc inne oblicze obrzędu oraz zmieniając znaczenie języka w tym kontekście. Autor wychodzi od skonstruowania pojęć, które wydają mu się szczególnie znaczące dla nowoczesnego językoznawstwa, mianowicie pojęcia *reguły* oraz *znaczenia*.

*Reguły* rozumie w sensie, jakie w lingwistyce nadał im Noam Chomsky, zwłaszcza jako reguły transformacyjne i generatywne<sup>5</sup>. Jak wykazuje Staal, gramatyka indyjska, w szczególności pisma Paniniego, również opierają język na regułach generatywnych, wprowadzając różne poziomy analizy języka oraz rozróżniając struktury głębokie i powierzchniowe<sup>6</sup>. Staal zwraca jednak uwagę zwłaszcza na fakt, który zauważył już Chomsky, a który często jest pomijany w kontekście gramatyki transformacyjno-generatywnej. Chodzi mianowicie o stwierdzenie, że skomplikowane reguły, jakim podporządkowuje się język, nie są bynajmniej czymś apriorycznym czy oczywistym, co dalej Staal rozwija w stwierdzenie o potencjalnym braku znaczenia reguł jako takich. Przytaczając krytykę znajomości czy świadomości reguł Wittgensteina, Staal stwierdza, iż reguły same w sobie nie są dane raz na zawsze, a jedynie mogą być odkrywane wciąż na nowo, poprzez dopasowywanie ich do zmieniającej się wiedzy o rzeczywistości, podobnie jak w przypadku jakichkolwiek teorii naukowych<sup>7</sup>. Ich znaczenie więc nie jest czymś stałym, a przede wszystkim nie jest aż tak istotne dla użytkowników ani dla badaczy. Postuluje więc przyjąć, że reguły jako takie pozbawione są znaczenia<sup>8</sup>. Znaczenie więc, jako pojęcie wyjątkowo poważnie traktowane we wszystkich naukach humanistycznych, traci wyrażnie na sile. Dla Staala zarówno rytuał, jak i język dadzą się wyprowadzić od zjawisk pozbawionych uchwytne go znaczenia.

Analizując szczegółowo wedyjski rytuał ołtarza ognia, znany jako *Agni* lub *Agnicayana*, Staal wyróżnia szereg sekwencji i powtarzających się czynności, których reguły porównuje do reguł języka wykorzystując model transformacyjny<sup>9</sup>, oraz stwierdza, że podobnie jak język, rytuał może powstawać poprzez modyfikacje, dające nieskończone możliwości komplikacji struktury<sup>10</sup>. Podobieństwa w tak rozumianej, „gramatycznej” strukturze języka i rytuału tłumaczy jednak nie wpływem języka na obrzęd, ale wspomnianą już przez Burkerta uprzedniością ewolucyjną rytuału w stosunku do mowy. Innymi słowy, reguły, którymi rządzi się rytuał, mogły zostać następnie przeniesione na struktury języka<sup>11</sup>. Szczególnie wyraźnie rytualne pochodzenie języka jest według Staala widoczne w składni, co można tłumaczyć faktem, iż składnia jest prawdopodobnie starsza niż warstwa semantyczna języka. Podobnie jak rytuał, składnia opiera się głównie na ważności kolejności poszczególnych elementów oraz ich powtarzaniu, nie zaś na znaczeniu części składowych. Podkreśla to fakt, że w rytuale wedyjskim zasadniczą rolę odgrywają mantry, które w przeważającej części są pozbawione znaczenia. Istotna jest ich warstwa fonetyczna i składniowa, nie semantyczna<sup>12</sup>. Rytuał jest więc dla Staala pozostałością i świadectwem przedjęzykowego stadium ewolucyjnego, podczas którego

<sup>5</sup> F. Staal, *Rules Without Meaning. Ritual, Mantras and the Human Science*, New York–Bern–Frankfurt am Main–Paris 1989, s. 52 i n.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 55.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 58.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 60.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 71–108.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 109.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 111.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 112–113.

człowiek lub jego przodkowie wśród naczelnych stosowali dźwięki mowy jedynie w sposób syntaktyczny czy rytualny. Ma tego dowodzić archaiczny charakter większości rytuałów, jak również wszelkich stanów mistycznych, które mogły zachować do dziś wspomnienia z wcześniejszych stadiów ewolucyjnych<sup>13</sup>.

Dlatego też, jak podkreśla Staal, symboliczna warstwa rytuału nie jest najistotniejsza, jako że została dodana później. Uczestnicy rytuałów na ogół nie mają świadomości znaczenia symbolicznego czynności, które wykonują podczas obrzędu, podobnie jak użytkownicy języka często nie są świadomi reguł, jakie nim rządzą. Najważniejsza w rytuale jest więc aktywność, czynność, odbywająca się na podstawie określonych reguł. Ważne jest, co się robi, a nie to, co się myśli, w co się wierzy lub co się mówi<sup>14</sup>. Oddala to rozumienie rytuału od tradycyjnych kontekstów symbolicznych, zaś w świetle ewolucjonizmu wydaje się uzasadnione. Nie oznacza to, że symboliczna otoczka obrzędu jest pozbawiona znaczenia. Jako warstwa późniejsza odgrywa po prostu inną rolę i nie należy do samych podstaw ewolucyjnych oraz definicyjnych cech rytuału. Dlatego też pełne zrozumienie genezy czynności obrzędowych nie zależy od ich powiązania ze znaczeniem symbolicznym<sup>15</sup>.

Co więcej, według Staal rytuał, jako czysta aktywność, jest celem samym w sobie, a przez to jest pozbawiony jakiegoś zewnętrznego znaczenia czy funkcji. Najistotniejsze są tu reguły, według których wszystko się odbywa, nie rezultat działań rytualnych<sup>16</sup>. Reguły to, innymi słowy, składnia rytuału. Stąd tylko krok do wywiedzenia genezy składni językowej z działalności obrzędowej, co zresztą Staal czyni. Na poparcie tej tezy wysuwa różne argumenty, między innymi fakt, że język, jakim posługuje się rytuał, często jest językiem pozbawionym znaczenia semantycznego, a opartym jedynie na regułach składniowych (np. mantry)<sup>17</sup>. Ponadto, ujmując stany mistyczne jako momenty powrotu do bardziej archaicznych struktur, podkreśla, iż są one często pozbawione zupełnie ekspresji językowej. Jako że odmienne stany świadomości często są osiągane za pomocą rytuału właśnie oraz np. recytacji mantr, dowodzi to ich przedjęzykowego pochodzenia. Na podobnych zasadach działają mantry, pozbawione semantyki, ale z zaznaczoną składnią, i rytuał<sup>18</sup>.

Na poparcie tezy o braku semantyki mantr Staal dowodzi, że (przynajmniej w przypadku analizowanego przez siebie rytuału) na ogół nie odnoszą się one znaczeniowo do czynności, którym towarzyszą<sup>19</sup>. Tak więc ich status nie jest do końca językowy w pełnym tego słowa znaczeniu. Pomimo że tworzywem mantr jest język, one same nie stanowią języka ani nie odgrywają jego roli<sup>20</sup>. Ten ambiwalentny charakter mantr dowodzi,

<sup>13</sup> Ibidem, s. 113.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 116.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 129.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 132; należy pamiętać, iż Staal bada głównie specyficzny rytuał wedyjski, który może się różnić od innego typu obrzędów w innych kulturach. Autoteliczność rytuału może w wielu przypadkach zostać zakwestionowana. Staal broni się przed takim zarzutem stwierdzeniem, iż jakiegokolwiek „pozaobrzędowe” funkcje rytuału są niejako „efektami ubocznymi” i dla zasadności obrzędu jako takiego nie mają znaczenia (ibidem, s. 134).

<sup>17</sup> Ibidem, s. 138.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 139.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 196.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 253.

zdaniem Staal, ich pozycji pośredniej w ewolucji pomiędzy rytuałem a językiem. Na poparcie tej tezy Staal przytacza szereg argumentów. Przede wszystkim, w przypadku przeniesienia mantry do innej kultury i innego języka jej forma brzmieniowa prawie się nie zmienia. Nigdy nie tłumaczy się mantr, a jedynie stosuje się transliterację dostosowaną do fonetyki i ortografii języka przyjmującego. Dzieje się tak zarówno w przypadku mantr, które Staal określa jako „pozbawione znaczenia”, jak i takich, które pierwotnie jakiś sens posiadały<sup>21</sup>. Tak więc nawet jeśli mantry są zbudowane z materii języka, w procesie rytualnym są traktowane w sposób zupełnie odmienny od tego, w jaki używa się mowy. Staal porównuje mantry do organów, które w procesie ewolucyjnym zyskały określoną funkcję, jednak mogą też służyć innym celom. Przykładowo, nogi człowieka, używane do chodzenia czy biegania, mogą spełniać funkcję płetw przy pływaniu. Podobnie – jeśli przyjąć, że język w rozwoju ewolucyjnym poprzedzały mantry, ale owe pierwotne mantry są już niedostępne czy nieużywane, natomiast te, które można obserwować obecnie, są całkowicie zakorzenione w języku – należałoby stwierdzić, iż język tak ma się do mantry, jak nogi człowieka do płetw<sup>22</sup>. Mantry, jakie znamy w obecnej formie, nie są dokładnie tymi, z których wyewoluował język, nie są od języka starsze. Starsza raczej jest ich funkcja. Na poparcie pozajęzykowego charakteru mantr Staal przytacza argument ich bezustannego powtarzania podczas rytuału, aż do zanikania (najpierw powtarza się mantrę na głos, potem szeptem, który przechodzi w mamrotanie, wreszcie wystarcza ich myślowe powtarzanie), oraz fakt, iż formy mantr są znacznie istotniejsze od ich rzeczywistego znaczenia, co nie zachodzi w języku, gdzie znaczenie ma istotną rolę<sup>23</sup>.

Ponadto, jeśli zgodzić się z założeniem, że ontogeneza jest odzwierciedleniem filogenezy, warto zwrócić uwagę na fakt, iż język dzieci często ma charakter zbliżony do mantrycznych zaśpiewów. Jak podkreśla Staal, archaiczny charakter mantr potwierdzają również zaburzenia mowy towarzyszące chorobom psychicznym czy różnego typu afazjom. Umożliwiony przez chorobę dostęp do starszych procesów mentalnych uruchamia często tego typu zachowania językowe czy może wręcz przedjęzykowe. Podobnie wszelkiego rodzaju stany mistyczne i zmienionej świadomości wykraczają poza język i odwołują się do starszych warstw umysłowych człowieka, zaś ich wywoływanie często wiąże się z zastosowaniem mantr<sup>24</sup>. Aby podkreślić archaiczny charakter mantr i związek mowy ludzkiej ze światem zwierzęcym, Staal poświęca cały rozdział swojej książki porównawczej analizie mantr i śpiewu ptaków. Warto podkreślić oryginalność pomysłów Staal, który nie boi się łączyć dziedzin wydawałoby się niemających z sobą wiele wspólnego. Wywiedzenie języka od rytuału poprzez mantry wydaje się propozycją świetnie łączącą religioznawstwo i językoznawstwo oraz podkreślającą bardzo stare związki między religią a mową, nieodżegnującą się jednocześnie od perspektywy ewolucyjnej.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 261.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 262.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 263.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 274.



Dla porównania, L.E. Sullivan<sup>25</sup> proponuje inny sposób włączenia rytuału do teorii genezy języka lub też języka do opisu i wyjaśnienia rytuału, zwracając szczególną uwagę na teorię synestezji. Przyjmując symboliczne rozumienie rytuału, które Staal odrzucił, Sullivan ujmuje zjawisko przede wszystkim jako wydarzenie totalne, angażujące wszystkie zmysły, a przez to właśnie z zasady synestetyczne. Rytuał jest dla niego symbolicznym wyrazem synestezji, obrazującym w kulturze jedność zmysłów, a także jedność znaczenia, dzięki możliwości skonfrontowania doświadczenia jednostkowego z grupowym<sup>26</sup>. Posiłkując się teorią Leacha, mówiącą o przełączaniu się między metaforą i metonimią w czasie rytuału, Sullivan stwierdza, że jedynie w ten sposób, podczas obrzędu może zachodzić jednoczesne wykorzystanie wszystkich modalności zmysłowych. Taka wieloraka informacja pozwala na całościowe doświadczenie tego, co Leach nazywa „uczestnictwem” w rytuale<sup>27</sup>.

Odnosząc rytuał do języka, Sullivan podkreśla, że w wielu tradycjach mityczne i rytualne pojęcie dźwięku często przeciwstawia się językowi. Przykładowo, w tradycji ludu Kari’ña z Wenezueli dźwięk jest ujmowany jako pierwotna doskonałość jedności, natomiast język jako rozczłonkowanie, pocięcie owej jedności, a zarazem kres doskonałości świata. Język, ze względu na swoją nieciągłość, jest wiecznym rodzeniem się i umiowaniem, przeciwstawnym ciągłości idealnej egzystencji z początków świata, kiedy istniał tylko jeden, zawierający wszystko dźwięk<sup>28</sup>. Katastrofa rozczłonkowania pierwotnego dźwięku jest jednocześnie zatraceniem owego wszechogarniającego sensu, który w obecnych czasach może być zrekonstruowany jedynie poprzez rytuał właśnie, pojmowany jako zjednoczenie wszystkich zmysłów, wszystkich dźwięków, barw, kształtów i ruchów.

Poprzez jedność dźwięków i wszelkich innych wrażeń zmysłowych rytuał przybliża do czasów „sprzed”, czyli być może do bardziej archaicznych poziomów mentalnych. Podobnie jak w przypadku mantr analizowanych przez Staala, tak i tutaj chodzi o język, który został zapomniany, a który prawdopodobnie charakteryzował się właśnie ową opiewaną w mitach jednością. W końcu przecież mantry, choć pozbawione sensu językowego, jakiego od mowy właściwej się wymaga, również mają za zadanie wznieść adeptów czy uczestników rytuału na poziom pewnej specyficznej jedności zmysłów i znaczeń. W ten sposób w rytuale i religii w ogóle zachowała się być może pamięć o najstarszych dziejach ludzkiego języka, o utraconej jedności dźwięku i sensu, jaką religia ma przywracać.

Kajetana Fidler

<sup>25</sup> L.E. Sullivan, *Sound and Senses: Toward a Hermeneutics of Performance*, „History of Religions” 1986–1987, 26, s. 1–33.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 6.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 8.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 25–26.